

## 擬古論

—— 徂徠・春台・南郭における模擬と変化 ——

揖斐 高

### 一

荻生徂徠の提唱した古文辞学が、李于鱗や王世貞などによって推進された、古文辞という中国明代の文学運動の影響を強く受けたものであることはよく知られている。それについて徂徠自身は、水戸藩の朱子学者安積澹泊への書牘「安澹泊に復す（第三書）」（『徂徠集』巻二十八）において次のように述べている。

中年、李于鱗・王元美の集を得て、以て之を読むに、率ね古語多く、得て之を読む可からず。是において発憤して以て古書を読む。その目の東漢以下に渉らざるを誓ふこと、亦た于鱗氏の教の如き者、蓋し年有り。六経より始め、西漢に終り、終りて復た始め、循環して端無し。久しくして之に熟し、啻にその口より出づるが若くなるのみならず、その文意互いに相発して、復た注解を須たず。然る後に二家の集、甘きこと蔗を噉むが如し。是において首を回らして以て後儒の解を観るに、紕繆悉く見はる。祇だ李王は心は良史に在りて、六経に及ぶに違あらず。不佞は乃ち諸を六経に用ふること、異なること有りと為すのみ。

徂徠は李王のように古文辞を「良史」（すぐれた文筆）の方法にとどめることなく、六経解釈の方法にまで拡大して、古文辞学という新しい儒学説をうち立てたと誇らしげに記しているのだが、まずこの一文で注目したいのは、詩・書・礼・楽・易・春秋という六種の經典を意味する「六経」という言葉を徂徠が掲げていることである。朱子学者ならば『論語』『孟子』『大学』『中庸』という四書、伊藤仁斎門下の古義学者ならば『論語』『孟子』をまず挙げるところを、徂徠はなぜ六経というのか。徂徠以前の儒者たちがつもつとも重視した孔子の言行を記す『論語』を、徂徠はなぜ掲げないのか。

もちろん、徂徠も「吾が道なる者は孔子の道とする所なり」（『徂徠集』卷二十八「東玄意の間に答ふ」と述べているように、「孔子の道とする所」とその記録である『論語』を尊重しないわけではない。しかし、孔子が儒教の道を作ったとは、徂徠は考えなかった。「先王の道は仲尼に凝りて以て万世に伝ふ」（『徂徠集』卷九「七経孟子考文叙」というように、儒教の道とは「先王の道」であり、徂徠が孔子（仲尼）に与えたのはその祖述者としての地位であった。

「六経」という言葉のもつとも早い用例は『莊子』天運篇に見られる。「孔子、老聃に謂ひて曰はく、丘は詩・書・礼・楽・易・春秋の六経を治め、自ら以て久しと為し、その故を孰知せり。……老子曰はく、幸なるかな、子の治世の君に遇はざるや。夫れ六経は先王の陳迹なり」。『莊子』の描くこの孔子と老子の問答の場面において、「六経」という言葉は二度使われている。「先王の道」の跡を「六経」に求めようとした徂徠の儒学説の根底は、おそらくこの典拠によつて支えられていたと思われるが、それはともかく、徂徠の捉えた「先王の道」と「孔子の道」と「六経」との関係を、さきほどその一部を示した「東玄意の間に答ふ」という書牘の続きを引用して、もう一度確認しておくことにしよう。

吾が道なる者は孔子の道とする所なり。孔子の道とする所は、即ち先王の天下を安んずるの道なり。……今の学者は、孔子の道の即ち先王の道なることを知らず。徒らに諸を論孟に求めて、諸を六経に求むることを知らず。その仁におけるや、徒らに惻隱の言に泥みて、重きを天下を安んずるに帰することを知らず。或いは当行の理と謂ひ、或いは往來の道と謂ひ、或いは倫常の道と謂ひて、礼楽の道なることを知らず。

徂徠は、儒教の道とは、先王（夏・殷・周三代、すなわち古代中国の賢明なる君主）が天下を安寧に治めるために定めた礼楽をいうのであって、「当行の理」「往來の道」「倫常の道」などではないという。「当行の理」「往來の道」「倫常の道」とは、正確にいえば、朱子学の「人事当に然るべきの理」（『朱子語類』）や古義学の「人倫日用当に行くべきの路」（『語孟字義』）という道の概念規定を指している。このような朱子学や古義学における道の規定は、結局のところ道を道德という人間の生き方の規範に還元するものであった。そうした先行する儒学説での道の規定を徂徠は批判し、道とは古代中国の賢明なる君主の設け定めた礼楽という具体的な制度のことにほかならないと主張したのである。

道德という人間の内部の問題から、制度という人間の外部の問題へと道を規定し直したことで、これが古文辞学＝徂徠学の特色とされる道の外在化ということであった。先王の作為した礼楽すなわち道はすでに滅んでいる。しかし、「六経はその物なり」（『弁道』）というように、先王の道の跡は「物」として六経に残されている。六経を学ぶことによって、すでに滅んでいる偉大なる先王の道を今日に復元することこそ、儒者の努めであると徂徠は主張した。

幸いなことに当代は先王の時代と同じく封建制が採用されている。『弁道』その他で言うように、中国では秦・漢以後、封建制は中央集権的な郡県制に取って代われ、礼楽で治める先王の道は亡び、法律で統治する世の中になって墮落が始まってしまった。これに対し、封建制を採る徳川の世ならば、先王の道を回復することは可能だと徂徠は考えたのである。

その復古の主張は、冒頭にも引用した「安瀾泊に復す（第三書）」において、たとえば次のように述べられている。

不佞則ち以為へらく、道の大は、豈に庸劣の能く知る所ならんや。聖人の心は、唯だ聖人にして後これを知る。亦た今人の能く知る所に非ざるなり。故にその得て推すべき者は、事と辞とのみ。事と辞とは卑卑たりと雖も、儒者の業は唯だ章句を守り、諸を後世に伝ふ。力を陳べ、列に就くは、唯だ是れその分なり。

先王（聖人）の製作した道が偉大であるということは、徂徠にとっては自明の前提、あるいは信すべきことであって、検証の対象ではない。それは、聖人以外の人間にとっては不可知の問題であって、「ただその事業の大なる、神化の至れる

は、制作の上に出づる者なきを以て、故にこれに命<sup>なづ</sup>けて聖人と曰ふのみ」（『弁名』聖）であり、『論語』述而の言葉を踏まえて言うように、「信じて好む」（『徂徠集』卷九「七経孟子考文叙」）べきものである。後世の儒者の任務は、六経の「章句」の中から先王の道を明らかにし、その復古の実践を為政者に期待することであった。「力を陳べ、列に就くは、唯だ是れその分なり」というように、先王の道を回復するための実践的な行為は、然るべき地位にある為政者の任務であって、儒者が直接それに関わることは分を越えるものだ<sup>と</sup>と徂徠は考えた。古文辞学Ⅱ徂徠学は先王の道の復古を提唱したために、必然的に政治的な色合いの濃い儒学説になったが、徂徠は学問と政治的实践との間に一線を画していた。

さて、『弁道』に見たように、先王の道の跡は「物」として六経に残されていると徂徠はいう。このことは、「安澹泊に復す」での表現を借りれば、先王の道は「事と辞」として六経に記されているということである。「事」というのは、六経に記されている具体的な事物や事蹟を指すと考えてよいであろう。問題は「辞」のほうである。六経の「辞」とは何を意味しているのだろうか。

## 二

古文辞学提唱後の荻生徂徠は、伊藤仁斎の唱えた古義学の批判者になったが、かつての徂徠は、反朱子学の論陣を張って古義学を唱えた仁斎の共感者であった。徂徠の古文辞学が、仁斎の古義学に触発されつつ、それを乗り越えようとして形成された儒学説であったことは紛れもない事実である。仁斎の「古義」の学から、徂徠の「古文辞」の学への展開の意味、その検討が、おそらく「辞」の意味をも浮かび上がらせてくれるはずである。

近世前期の朱子学者たちは、朱熹をはじめとする宋代儒者たちの注釈を通して、儒教の經典である四書五経を学んできた。しかし、同一の言葉であっても、宋代の語義と四書五経が成立したとされる春秋・戦国時代の語義との間には、微妙な

違い、時によっては大きな異同があるのではないかという疑問を伊藤仁斎は抱いた。経典の中でもとりわけ『論語』と『孟子』を重視した仁斎は、『童子問』上において次のように述べている。

論孟を読む者、初学の若きは、固に註脚を去りて、能く本文を曉すこと能はず。苟も集註章句、既に通ずるの後は、悉く註脚を棄て去り、特に正文に就いて熟読詳味、優游佩服するときは、則ち其の孔孟の本旨に於ける、大寐の頓に寤むるが猶く、自づから心目の間に瞭然たらん。

宋儒の注釈を捨てて、直接『論語』と『孟子』の正文（原文）を注視し、古代中国における言葉の意味、すなわち古義によつてそれらを解釈しなければ、孔孟の真意を知ることとはできないのだというのである。仁斎の儒学説はこうした方法意識に基づいていたことから古義学と称された。言語の意味は歴史的に変化するという、言ってみれば当然の命題を意識化することによつて、古義学は近世儒学の展開に新たな局面を開くことになったのである。

しかし、仁斎が注目したのは語の意味の歴史的変化という問題であつて、言語表現のもう一つの重要な要素である修辭については、際立った配慮を示さなかった。この点に着目したのが徂徠だつた。徂徠は「平子彬に与ふ（第三書）」（『徂徠集』卷二十二）の中で、言語表現における「辞」というものを通常の「言」と區別して、次のように説明している。

それ辞と言とは同じからず。足下以て一と為すは倭人の陋なり。辞なる者は言の文かざれる者なり。言は文ならんことを欲す。故に辞を尚ぶと曰ひ、辞を脩むと曰ひ、文以て言を足すと曰ふ。言何を以て文らんことを欲するや、君子の言なればなり。古の君子は礼楽これ諸を身に得。故に辞を脩むとは、君子の言を学ぶなり。

「辞なる者は言の文かざれる者なり」と言うように、「辞」とは文采華麗なレトリカルな表現を意味する。と同時に、「古は道これを文と謂ふ。礼楽の謂ひなり。……文なるものは道なり。礼楽なり」（『弁道』）ともいうように、徂徠は文采華麗なることは先王の道の本質だとも考えていた。そして、「それ人は、言へばすなはち喩る。言はざればすなはち喩らず。礼楽は言はざるに、何を以て言語の人を教ふるに勝れるや。化するが故なり。習ひて以てこれに熟するとき、いまだ喩らずとい



へども、その心志身体、すでに潜かにこれと化す。つひに喩らざらんや」(『弁名』礼)というように、先王の道とは、禁止や命令の言葉によって民を直接的に規制するものではなく、自ずからなる教化によって民を導こうとしたものだといふのである。先王の道は文采華麗なる礼楽の制度であつたからこそ、民を自ずから教化することができたのであり、法令のように民を理詰めの言葉で縛るようなものであつたはずはないというのが、徂徠の確信であつた。したがって、六経の中から先王の道を復元するためには、ただ何が「事」(具体的な事柄)として記されているかを知るだけでは不十分であつて、「辞」(文采華麗な表現)によってそれがどのように記されているかを体得せねばならないのだと、徂徠は言うのである。

さらに言語の歴史的变化というものは、仁斎のいうように語義にのみ見られるのではなく、そうした「辞」にも存在していると、「藪震庵に与ふ(第一書)」(『徂徠集』卷二十三)において徂徠は次のように述べている。

辞の道も亦た時と汚隆するなり。不佞始め程朱の学に習ひて、欧軾の辞を修む。その時に方りて意に亦た謂へらく、先王の道、是に在りと。是れ它無し。宋文に習ふが故なり。後に明人の言に感ずること有りて、而る後に辞に古今有るを知る。而る後に程朱の書を取りて之を読むに、稍稍その先王孔子と合はざるを知る。それ然る後に秦漢以上の書を取りて、所謂ゆる古言なる者を求め、以て諸を六経に推せば、則ち六経の旨、瞭然として諸を掌に指すが如し。是れ亦た它無し。古文に習ふが故なり。

宋代の文章の「辞」と、秦漢以前の古代の文章の「辞」とは異なっており、文章の理解は、その文章の書かれた時代の語義のみでなく、修辞のありかたを弁えた時に始めて完全なものになる。儒学の目的である「先王孔子」の道を明らかにするために、古代中国語で書かれた六経や『論語』を読み解かねばならないが、そのためには古文の語義すなわち「古義」だけでなく、古文の修辞すなわち「古文辞」の習得が不可欠なものになると徂徠は言う。「古今の文辞の殊なる所以を知らば、すなはち古言識るべく、古義明らかにすべくして、古聖人の道、得て言ふべし」(『弁名』学)ということなのである。何が書かれているかという語義や文意を翻訳することは可能である。しかし、それがどのように書かれているかという修

辞を翻訳することは難しい。そのことは、中国語と日本語という異言語間ではもちろんのこと、同一言語であっても、時代が違う場合にも言えることだと徂徠は考えた。「屈景山に答ふ（第一書）」（『徂徠集』卷二十七）には、次のように述べられている。

古言は簡にして文、今言は質にして冗なり。雅言の俚言に於ける、華言の倭言に於けるも亦た猶ほ是の如きか。それ華言の訳すべき者は意のみ。意の言ふべき者は理のみ。その文の粲然たる者は、得て訳すべからず。

先王の道を明らかにするためには、六経の古文辞を理解しなければならない。しかし、古文辞というものは翻訳することのできないものである。その翻訳不可能な古文辞を、時代だけでなく言語も違う日本人が習得するためには、どうすればよいのだろうか。それに対する徂徠の答は、古文辞の習得は、ただそれを読むだけでは不十分であって、古文辞を自己の言語として使いこなせるように、模倣して身につけるよりほかはないというものであった。古文辞学におけるこうした擬古主義の主張をもっとも鮮明に表明した文章は、京都の堀景山へ宛てた書牘「屈景山に答ふ（第一書）」であるが、その中で徂徠は次のように主張している。

蓋し古文辞の学は、豈に徒だ読むのみならんや。亦た必ず諸をその手指より出さんことを求む。能く諸をその手指より出し、而して古書猶ほ吾が口より出づるがごとし。それ然るのち直ちに古人と一堂上に相揖して、紹介を用ひず。……学問の道は諸を古に基づくればなり。それ志を立つること此の如し。豈に模擬剽竊を是れ為さんや。此を以て之を観れば、妒口に非ずして何ぞや。且つ学の道は、倣倣を本と為す。……故にその始めて学ぶに方りて、之を剽竊模擬と謂ふも亦た可なるのみ。久しうして之に化し、習慣天の性の如きときは、外より来ると雖も、我と一と為る。故に子思曰く、内外を合するの道なりと。故に模擬を病とする者は、学の道を知らざる者なり。況や吾が邦の華文を学ぶは、仮に韓欧を学ば使むるも、模擬に非ずして何ぞや。それ必ず模擬を悪まんや。

古文辞を繰り返し「倣倣」することによって次第に古人に化すること、それによってしか古文辞を吾が物にすることは

きない。また、それなくして儒者の任務である先王の道を明らかにすることはできない、と徂徠は言う。この擬古の方法を「模擬剽竊」として非難する者がいるが、それは学問の根本が「倣倣」にあることを知らない者の妒口（ねたみの言葉）に過ぎない。古文辞学にとって「模擬剽竊」は忌避すべきものではない。むしろ古文辞学を成り立たせるためにもっとも根本的な方法なのだと、徂徠は主張するのである。

### 三

「蓋し先王の道は、人情に縁りて以て之を設く。苟も人情を知らずんば、安んぞ能く天下に通行して、窒碍する所有ること莫からんや」（『弁名』義）というように、先王の道が自ずから民を教化し、導くことができたのは、民の人情に則ってそれが設けられているからであると徂徠は考えた。したがって、先王の道を明らかにするためには、先王の世の人情に通じることが必須であった。人情というものを、もっともよく表現するものが詩文章であるとした徂徠は、先王の世の人情を理解するためにも、古文辞を模倣するという方法によって、「詩文章を作り不申候得ば会得難成事多御座候」（『徂徠先生答問書』）としたのである。

前節において、古文辞を「剽竊模擬」とするという徂徠の擬古主義が、辞の翻訳不可能性という言語論から出ていることを指摘したが、それとともに徂徠の古文辞学は、あくまでも「道」が第一義的であるにしても、「道」と「人情」との相補的な関係の認識に根ざすものであったことを、改めて確認しておく必要がある。

人情に基づいて先王が制作した、理想的な政治や制度のあり方、すなわち「道」は古代中国の六経の中に「事」と「辞」として表されている。これを時代と言語の異なる近世の日本人が、先王の世の人情のあり方をも含めて正しく理解するためには、語義の解釈だけでは不十分であって、六経の言語である古文辞を体得することが求められた。そして、そのための



つとも有効な方法は、古文辞を「模擬」して人情の表現でもある詩文章を自ら作ること以外にはない。そのようにして、古文辞をあたかも自分自身の言語であるかのように使いこなせるようになった時、はじめて六経の真意を正しく理解することができ、「道」を当代に復興することができるようになる、と徂徠は考えたのである。

復古主義の経学論としては間然するところのない方法論的な枠組みの提示であったと言つてよいであろう。しかし、経学論としてではなく、文学論として、とくに詩論として見た場合、こうした徂徠の主張に問題がないわけではない。以下に、その中でも最も大きいと思われる問題を取り上げて検討してみたい。

そもそも『詩経』大序に、「詩なる者は志の之く所なり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す。情、中に動いて、言に形はる」とあるように、儒教において詩というものは、心の中の情が動いて、言葉として表現されたものとして捉えられてきた。徂徠もちろん、詩をそうしたものとして考えた。『徂徠集』巻二十五に収める「崎陽の田辺生に答ふ」という文章に、徂徠は次のように述べている。

夫れ詩は情語なり。喜怒哀楽、中に鬱して外に発す。百千語を累ぬと雖も、その氣、平らかなること能はず。是に於いて已むを得ずして之を咨嗟し、之を咏嘆す。口に歌し、手に舞ひ、片言隻語にその氣洩るれば、吾が情以て暢ぶ可し。

古文辞を模擬して作られた詩が、古代中国とは時代も地域も異なる当代日本の詩であり得ると徂徠が考えたのは、詩の源となるこの情というものが、時代や地域の違いを超えた普遍的なものだと考えたからである。徂徠は「訳文筌蹄題言十則」(『徂徠集』巻十九)に、次のように記している。

中華と此の方と情態全く同じ。人多く、古今の人相及ばずと言ふ。予、三代以前の書を読むに、人情世態、符契を合せたるが如し。此の人情世態を以て此の語を作す。更に何の難きことかこれ有らん。

右に述べられているのは、異域・古今同情の認識である。この認識を基礎として、江戸の人間であつても古文辞の模擬を

介して古代中国人に同化することが可能であり、同時に、古文辞を摸擬して作られた詩は江戸の詩としても現実的に通用するはずだと徂徠は考えた。しかし、徂徠が言うように、古代中国と江戸の「人情世態」は果して「全く同じ」であろうか。「人情」が風土や時代を超えた一種の普遍性を具えていることは認めてよい。しかし、「世態」が風土や時代を超えて「全く同じ」などということがあり得るだろうか。歴史とは、時間の進行につれて「世態」が変化することによって作られるものである。そしてまた風土の違いは、「世態」のあり方に大きな影響を及ぼさずにはおかぬ。時代と地域を異にする古代中国と江戸の「世態」は、明らかに異なっている。そのような「人情」と「世態」を一括して、「全く同じ」と判断する徂徠の論の運びには、大雑把なところがあると言わざるを得ない。

詩というものは「人情」を源にすることも、それだけで詩が生まれるわけではない。「人情」と「世態」との間の、調和や乖離や軋みや矛盾の中にこそ詩は生まれる。したがって、仮に「人情」が時代や地域を超えた普遍性を持つにしても、「世態」が異なれば、おのずから詩は違ったものになるはずである。古文辞を摸擬して作られた詩が、そのまま江戸の詩になりうるというのは、暴論に近い。それが江戸の詩であり得るとしたら、古文辞を規範にしたとしても、少なくとも江戸の「世態」の反映がなければならぬはずである。しかし、こうした視点は徂徠の詩論的な発言には欠如している。

それは何故か。その理由を考える前に、この点にも関わる、もう一つ別の徂徠の考え方を問題にしておきたい。『春秋左氏伝』襄公三十一年に、鄭の子産の言葉として、「人心の同じからざるは、その面の如し。吾れ豈に敢へて子が面、吾が面の如しと謂はんや」という一文がある。人相が違うように人の心はそれぞれ違っているというのであるが、これは徂徠のお気に入りの典故だったようで、例えば「屈景山に答ふ（第一書）」（『徂徠集』巻二十七）に、「夫れ人心は面の如く、好尚各々殊なり」とあるなど、しばしば徂徠は自身の文章に援用している。そして、こうした徂徠の考え方は、『徂徠先生答問書』においては、次のような形で変奏されている。

氣質は天より稟得<sup>うけえ</sup>、父母よりうみ付候事に候。氣質を変化すると申事は宋儒の妄説にて、ならぬ事を人に責候無理之

至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。

徂徠の所説として有名な、氣質不変化の説である。徂徠は「人心」や「氣質」というものは、各人固有のものであって、相互に入れ替えたり変化させたりすることはできないと言っているのである。より一般化すれば、一人一人の人間の個性の絶対性を認める発言だと言うことも可能であろう。

先ほど「詩は情語」であるという徂徠の発言を紹介した。詩は「人情」の表現だということであるが、「人情」は「人心」に生ずるものである。であるとすれば、「人情」もまた「人心」や「氣質」と同じように、各人固有のものであるという側面がなければならないはずである。徂徠は「人情」の異域・古今同情という認識に基づいて、古文辞摸擬の詩法の正当性を主張した。しかし、詩が個人の心の営みである以上（個人の心に集団性や共同性の投影はあるにしても）、「人情」の異域・古今同情という視点からだけでは詩のあり方は十分には説明できない。徂徠自身も認識していたはずの「人情」の個性という問題を、徂徠は古文辞の摸擬という詩法との関連において、どう処理すべきかを説明すべきだったように思われる。しかし、その点についての踏み込んだ議論は徂徠の著作の中には見られないのである。

つまり、徂徠は詩論的には、詩のあり方を考える上で重要な要素である、「世態」の地域的・歴史的な差異と「人情」の個性性という問題に関して、意識的にか無意識的にか議論を回避し、ひたすら古文辞の摸擬という方法の正当性を主張しようとしたことになる。そこで先ほど棚上げにした問いに戻る。徂徠は何故これらを詩論上の問題として取り上げようとしなかったのか。

徂徠にとって「世態」も「人情」も、その理想的な形は古代中国の先王の世に現れており、その後の時代は「世態」も「人情」も基本的には墮落下降の道を歩むことになったと考えた。したがって、問題は先王の世の「世態」や「人情」のあり方であり、それを六経に代表される古文辞の中に見出し、その理想的な「世態」や「人情」を当代の日本に復古させることこそが課題であった。そのような先王の世の理想的な「世態」や「人情」を体得するために、古文辞を摸擬して作詩する

ことが求められたのであって、それ以外ではなかった。

吉川幸次郎は「徂徠学案」（日本思想大系『荻生徂徠』解説）において、「個人すなわち「小」の善あるいは幸福をはかっても、その集積が、「大」すなわち集団の善あるいは幸福には到達しないからである。大きく集団の善あるいは幸福をはかり、その中の「小」の運動を、それぞれに「活物」として成長させ、米は米なりに豆は豆なりに、成長させる」こと、それが徂徠の儒学説の要諦の一つであったと整理した。すなわち、徂徠の学問の基本的な性格は、個々人の問題を包括する、古代中国に実現された先王の道という政治制度や人間生活の枠組みを明らかにし、それを現実役に役立てようとする復古主義の経学であり、古文辞はそのための必須の方法であったということである。たしかに、「道」と「人情」とは相補的な関係にあり、徂徠の経学において、古文辞による作詩は不可欠のものとして位置付けられたが、「小」の問題である「人情」から発する詩が、「大」の問題である「道」を検討課題とする経学に従属していたことは疑いのないところであった。

しかしそうは言っても、詩の問題を考察する徂徠の脳裏に、「世態」の地域的・歴史的な差異や「人情」の個性性という問題が去来しなかったということはないように思われる。なぜなら、例えば徂徠が門人の長門藩儒山県周南に与えた書牘「県次公に与ふ（第三書）」（『徂徠集』巻二十一）に、次のような文章があるからである。

古詩楽府の諸体は、此れ自づから先賢の途轍にして、未だ是を捨てて由らずして、能くその堂奥に至る者あらず。擬議して以て変化す。次公、諸を勸めよ。

古詩や楽府を作詩するに際しては、古文辞の模擬が重要なことを教えるものであるが、ここに付言されている「擬議して以て変化す」という言葉に注目すべきである。もともとこの言葉は『易』の繫辞伝に、「之を擬へて後に言ひ、之を議りて後に動き、擬議して以てその変化を成す」とあるのに拠っている。易の象と爻に擬え議ることによって事の変化に対応した言動を成すことができるという意味であるが、明の古文辞派の王世貞も「李于鱗先生伝」において、李于鱗の表現法について「擬議して変を成せば日々新たにして富有るなり」と指摘する形で用いている。

徂徠はこれらを典故として、この「擬議変化」という言葉を用いたのであるが、この言葉の意味するところは、古文辞を摸擬するだけで能事足りとせず、「擬議」することによって摸擬の詩にも「変化」がもたらされることを言っているのである。しかし、「摸擬」するにとどまらず、さらに「擬議」するとは具体的にはどのようなことを指しているのか、それについては徂徠自身は述べていないが、「擬議」の内容には当然のことながら、作詩者を取り囲む「世態」のあり方や作詩者本人の個別的な「人情」が関わるであろうことは、十分に予想される。

しかし、徂徠はこの「擬議変化」の意味するところを詩論的に深めようとはしなかった。徂徠にとつての最大の関心事は先王の道という政治制度や人間生活の枠組みに関わる大きな問題であつて、詩における「世態」の差異や「人情」の個性などという小さな問題は、自由に放置しておけば、それなりに落ち着くところに落ち着く事柄に過ぎなかった。身も蓋もない言い方だが、徂徠は本質的に経学者であつて、詩人でも詩論家でもなかったのである。

#### 四

徂徠によつて唱えられたこのような擬古的な詩法は、その後、門人たちにどのように継承されたのであろうか。漢詩文訓読の問題を入口にして、その点の検討に入りたい。

返り点や送り仮名を補い、漢詩文を日本語の構文に置き換えて読むいわゆる訓読は、平安時代初期にはすでに一定の方式が生まれていたとされるが、それ以後、日本では儒教の經典や漢詩文作品は多く訓読という方法によつて享受されてきた。漢詩文の訓読は、漢詩文の古典日本語による直訳的翻訳といつてよいものだが、徂徠はこれに対して、「此の方自づから此の方の言語有り。中華自づから中華の言語有り。體質本と殊なる。何に由つて膾合ふんがふせん。是を以て和訓廻環の読み、通ず可きが若ごときと雖も、実は牽強こじ為り」(『訳文筌蹄』題言)として、「和訓廻環の読み」すなわち訓読を否定し、中国音による直



読と当代の俗語による翻訳をもつてこれに代えようとした。

これまで見てきた徂徠の古文辞の主張からすれば、文意を伝えることはできても、修辭や表現の色相を伝えることのできない訓読を否定して中国音による直読を提唱し、異域・古今同情という認識に基づいて、俗語による翻訳をもつて代えようとしたのは、原理的には当然の帰結であつたと言つてよいであらう。

しかし、日本において漢字は中国語を表記する文字というにとどまらなかった。漢字は日本語を表記する国字としても用いられるようになり、日本人は漢字の音と訓の使い分けによる訓読を通して、儒教の經典や漢詩文を理解し享受することに馴れてきた。そして、その長い歴史の過程で、漢文訓読は和文の骨格の形成にも深く関わつてきたのである。

このような訓読というものの長い歴史によつて形成されていた、漢字と漢詩文をめぐる「世態」には強固なものがあり、徂徠の訓読否定の原理は、理論的には正当性を主張し得るものであつたとしても、実践的には大きな困難を伴つた。同じ『訳文筌蹄』の題言の中で、徂徠自身、次のようにも述べている。

崎陽の学、世未だ甚だしくは流布せず。故に又た寒郷の縁無き者の為に、定めて第二等の法を為す。先づ例に随つて授くるに四書・小学・孝経・五経・文選の類を以てし、教ゆるに此の方の読法を以てす。時時間々その中の極めて解し易き者一二語を択びて、分に随つて俚言もて解説し、其を自得せしむ。

「崎陽の学」とは長崎の通事の学、すなわち漢文を中国音で直読して理解する通訳の学問の意である。しかし、徂徠の提唱する中国音で漢文を直読して理解するという方法はなかなか世間に流布せず、「第二等の法」という留保を付けながらも、実践的な場では、徂徠も「此の方の読法」すなわち訓読を認めざるを得なかつたということなのである。

この点について、徂徠の門人で漢文訓読法の解説書『倭読要領』を著した太宰春台は、次のように述べている。

凡中華ノ書ヲ読ムハ、中華ノ音ヲ以テ、上ヨリ順下ニ読テ、其義ヲ得ルヲ善トスレドモ、吾国ノ人ニシテ、華音ノ読ヲ習フコト容易ナラネバ、已<sup>ヤム</sup>コトヲ得ズシテ、倭読ノ読ヲナスナリ。然レバ文義ヲダニ失ハズハ、其読法ハ人人ノ心ニ

任スベシ。

春台は師の徂徠の提唱する訓読廃止論を原理的には承認しながら、実践的には徂徠が「第二等の法」ということで限定的に訓読を容認せざるを得なかった点については、さらに一步を進めて、「文義ヲダニ失ハズハ、其読法ハ人人ノ心ニ任スベシ」として、実質的には大幅な訓読容認論に転じていたことが分かる。春台は原理よりも「世態」を重視したのである。

こうした漢文訓読をめぐる徂徠と春台との相違は、詩文制作における古文辞の方法についての、両者の考え方の違いとも通底している。春台は「朱氏詩伝膏肓後序」(『春台先生文集』後稿卷四)において、復古を目標とした徂徠の擬古主義の詩論に啓発された旨を、次のように記している。

後に徂来先生に見えて詩を問ふ。先生曰く、「今の詩は猶ほ古の詩のごときなり」と。知言なるかな。純(春台の名)退きて之を思ふ。久しうして忽ち詩に古今無きことを悟る。古今有る者は辞なり。苟もその辞を得れば、則ち三百篇も今に為す可きなり。

しかし、明の李・王ら七子が主張し、徂徠もそれに拠って提唱した古文辞の詩論を、春台がそのまま受け入れたかといえ、そうではなかった。古文辞について、春台は「文論三」(『春台先生文集』後稿卷七)において、次のような分析をしている。

夫れ修辭の道は、務めてその辞を択ぶ。且如詩を為らば、風雅よりして下、漢魏六朝を経て以て唐詩に至り、各々その辞有り。相乱る可からず。相乱るれば則ち体を失い、家数を成さず。然れば詩辞に又た二有り。独用の辞有り、通用の辞有り。風雅の辞の如きは、以て漢魏以後の詩に入る可からず。六朝の辞は以て唐詩に入る可からず。是れ独用の辞なり。風雅の辞にして以て漢魏六朝の詩に入る可く、亦た以て唐詩に入る可きが如きは、是れ通用の辞なり。詩を為る者、知らざる可からざるなり。

一括して古文辞といっても、その時代にしか使えない独用の辞と、時代を超えて使うことのできる通用の辞との二種類が

あり、擬古の詩を作る時には、この違いを知ることが重要だと言うのである。古文辞の中の辞をこのように区別しようとする意識は、師の徂徠には無いものだった。そして、こうした辞の違いを意識しない当代の古文辞派の詩文について、春台は「文論二」（『春台先生文集』後稿卷七）において、次のように痛烈に批判している。

古文辞の学の作りてより、属辞家は一字一句、必ず諸を古人に取る。汪伯玉、実に長ぜり。今、吾が党の学者、纔かに筆を弄することを知り、即ち古文辞と言ふ。その文を為るを観るに、乃ち古人の成語を抄し、而して之を聯綴するのみ。文理属かず、意義通ぜず。……此の若きの類、吾嘗て戯れに之を目して糞雜衣ふんざうえと為す。

「糞雜衣」とは、糞塵中に棄てられている破れ衣を繕って作った継ぎはぎの衣服のことである。当代の古文辞派の詩文の作は、使い古された古人の成語を継ぎはぎにして作った「糞雜衣」のようなものだと言うのである。それでは、こうした当代の古文辞の欠点を乗り越えて、詩文の復古を図るためにはどうすべきか。春台は、重要なのは古人の成語を綴り合わせるのではなく、詩法や文法を古に復することだということを、「文論六」（『春台先生文集』後稿卷七）において主張している。

古文辞家は乃ち概ね謂ふ、「西漢以上を古と為し、而して務めて之を摸擬す」と。摸擬は則ち可なり。吾その務めて古人の成語を撫ひろひ、而して之を緝つづるに今法を以てするを惡む。是れ徒らにその辞を古にすることを知りて、その法を古にすることを忘るるなり。豈にその古を全うするものならんや。吾れ謂ふ、「子長（司馬遷の字）に後れて能く古法を行なふ者は、それ唯だ退之（韓愈の字）のみか」と。その陳言を去ること、必ずしも古ならざるなり。その新辞を為して之を行なふに古法を以てするは、古を能くするなり。

古を「摸擬」すること、すなわち擬古という方法はよい。しかし、それは「古人の成語」を拾い集めて、今の詩法・文法に則って並べるということではない。むしろ「新辞」（新しい表現）を古の詩法・文法に則って用いることが、本当の意味の擬古だと言っているのである。こういう点で、春台は唐の韓愈を高く評価した。これは徂徠の古文辞の主張とは明らかに

異なる視点の提示であった。

もちろん、徂徠も古文の復興を提唱した韓愈を評価していた。だからこそ、徂徠は復古のための作文の規範を示そうとして『四家集』を編集し、唐の韓愈・柳宗元と明の李于鱗・王世貞という四人の漢文作品を収めたのだが、それとは別に、「韓（韓愈のこと）は孟子を祖とし、務めて陳言を去る。故に左氏を貶して浮誇と為す。此れ文人、長を競ふの常態にして、豈に援きて以て断と為すに足らんや」（『徂徠集』巻二十四「水神童に復す（第二書）」）という批判もしている。つまり、徂徠の韓愈に対する評価は部分的な肯定でしかなかった。徂徠がもっとも高く肯定的に評価したのは李于鱗だった。こうした徂徠の評価とは逆に、春台は「李于鱗の文を読む」（『春台先生文集』後稿卷十）において、李于鱗を厳しく批判した。

古文辞の説作りてより、好みて之を為す者は李于鱗に如くは莫し。余、于鱗の文を觀るに、務めて難読・難解を為す。前言未だ既きざるに、後言を突出し、甲を説きて未だ尽きざるに、旁ら乙の事に及ぶ。且つ多く古人の成語を摭ひて、連合して章を成す。是を以て言に条理無く、語に貫串無し。

さらに、同じ文章の中で、「古文辞家、徒らに古辞を拵ぶことを知りて、古法を問はず。故に此の患ひ有り。于鱗と雖も亦た免れざるのみ」、また、「于鱗一生務めて難読・難解を為してもつて自ら高うし、終身その古人に異なることを自覚せざるは、惜しむ可きのみ」とも記している。春台は韓愈を高く評価したが、師の徂徠とは違って、李于鱗流の古文辞の主張に對しては否定的だったのである。

したがって、そのことは春台にとって、師の徂徠への批判に繋がることになった。「李于鱗の文を読む」の先に引用した文に続けて、春台は次のようにも記している。

徂来先生、好奇の癖有り。中年、古文辞を好む。是に由つて、遂に古訓に通ずるは、奇なり。遂に之を守りて変はらず、十余歳にして歿す。余、先生の豪傑の姿を惟ふに、少きより老いに至るまで、學術知識數々變化す。若し之に仮す

に年を以てせば、久しからずして必ず古文辞の非を覚り、決して終には之を好まざりしならん。則ちその文も亦た必ず一変せしならん。惜しいかな、天の之に年を降すこと永からず、最後の一変に及ばずして歿す。

徂徠先生の古文辞の提唱は「好奇の癖」によるものであり、もう少し長生きされたならば、徂徠先生は古文辞の非なることに気付いて、きつと古文辞を否定されたであろうというのである。

このようにして、李于鱗・徂徠流の古文辞にもとづく作詩文を否定するようになった春台が主張したのは、先に見たように、新しい表現を古の詩法・文法に則って組み合わせることによって詩文の復古を図るというものであった。そして、そこに一家の新しい作品が生まれるであろう可能性について、司馬遷（子長）の『史記』の文章を例に、「文論六」（『春台先生文集』後稿卷七）において春台は次のように述べている。

左氏の文は自づから一法なり。前に古人無し。司馬の文も亦た自づから一法なり。その漢興以来を紀するは乃ちその自撰なり。その五帝以降秦楚の際に至るを紀するは、則ち経伝及び諸家の遺文を採摭し、以て本紀・世家・列伝の言と為す。経伝及び諸家の遺文を採摭すると雖も、然るにその中に頗る原文を櫟括して、之を行なふにその家法を以てす。此れ子長の能く一家を成す所以なり。夫れ子長の能く一家を成す所以にして、百世に高き者は、その変化を能くするを以てなり。子長に後れて能く変化する者は、千載に唯だ一韓退之有るのみ。

復古を図りながらも一家を成す所以を春台は司馬遷と韓愈に探り、それを「変化」という言葉で表そうとしている。于鱗・徂徠流の古文辞の論に「擬議変化」とあったのと同じ「変化」という概念である。しかし、春台のいう「変化」とはどのような意味内容を指しているのか。残念ながら、春台もまたそのことを具体的に論ずることはなかった。

## 五



徂徠門下で、太宰春台とともに双壁と目されたのは服部南郭である。湯浅常山による徂徠門下の逸話の聞書『文会雜記』に、春台の門人松崎觀海の次のような談話が収められている。

日本ニテ真ノ古文ト云ハ、学則ノ第一、又ハ南郭集ノ中ニ少シアルベシ。三稿ニ見エタル長門侯ノ関東川浚ノ碑ナドノ類、真ノ古文ナルベシ。南郭ノ文モ不<sub>レ</sub>李不<sub>レ</sub>王別ニ古文ノ一体面白ク書ナセリ。詩ハ海内ニ比類アルベカラズ。子式（高野蘭亭の字）ガ詩ノ絶技ナルモ、日東ノ独歩ト称スレドモ、又南郭ニハ及ガタキ事也。文ハ真ノ古文ト云モノ南郭集ニ少々アルベシ。

徂徠門下の詩人・文章家としてもっとも優れているのは南郭だというのは、觀海だけの評価ではなく、同門内また同時代における定評であったが、觀海は「南郭ノ文モ不<sub>レ</sub>李不<sub>レ</sub>王別ニ古文ノ一体面白ク書ナセリ」と指摘している。この一文だけを取り出せば、南郭の文は李于鱗・王世貞の明代古文辞とは異質のものであったかのごとくであるが、それは結果的に南郭の作品には独自性が見られるという指摘であつて、南郭の詩法・文法は、李于鱗・徂徠流の古文辞を否定した春台とは違つて、李于鱗・徂徠流の古文辞の法を受け継ぐものだったことは間違いない。

例えば、南郭は簡便な形では、「詩を御案候時、ただ新敷面白き事を云んと趣向御案候事可有之候。甚だ悪敷事に候。只古人の風体並に詞のよきを手本として、ひたすら其姿に似習んと案じ候事宜敷候」（『南郭先生燈下書』）、また「凡そ文の難き、吾が意の言ふ所を飾つて、乃ち能く古人の心を度つて之に当つるに在り。古へを執つて今を御す。文、吾猶ほ人のごとくなることなからんや」（『南郭先生文集二編』卷六「金華稿刪序」）などと言っているように、「文は秦漢、詩は漢魏盛唐」を規範としてその表現を摸擬し、摸擬という方法によって自らを古人に化することで吾が詩文を作ろうとした。「余、于鱗氏の爲る所を攻むること、今に至りて十九年、稍稍にその句すべからざるに非ざるを知るのみ。鑽堅仰高、以て企て及ぶべからずと爲すこと自若なり」（『南郭先生文集二編』卷六「重刻滄溟集序」）とも記すように、南郭の李于鱗への傾倒は徂徠にも劣らぬものがあつた。

しかし、李于鱗・徂徠流の古文辞の方法に拠りながら、なお南郭の作品に独自なものがあるとすれば、それは幾分かは南郭の個性に帰しうるであろうが、やはり南郭の詩文論に、李于鱗・徂徠流の古文辞の範囲に収まり切れない何かが芽生えていたと考えるべきではないだろうか。福岡藩儒井土魯峒への返書「筑前の井土生に答ふ」（『南郭先生文集二編』卷十）において、南郭は世間が古文辞に向けた「相襲」「剽奪」という批判に対して、次のように反論している。

斯の道や、乃ち之（古文辞の方法をいう）を内に得。得て伝ふべからず。それ或いは未だ得ざれば、則ち規規として終日之を言へども足らず。苟も得ること有れば、則ち固より已に因ること有れども陳腐と為さず。亦た必ずしも因らざれども古へ為るを害せず。之を得るに道有り。修せざれば則ち得べからず。学ばざれば則ち修すべからず。而して学を先と為す。その至れるや、躬之と化す。外に由つて仮飾するにあらず。

南郭は古文辞を修得することの重要性を述べ、それが自分の内部にしっかりと体得されれば、典拠のある表現の模擬であってもそれは「陳腐」ではないと反論している。こうした論法は徂徠譲りのものであるが、注目されるのはそれに続く、「亦た必ずしも因らざれども古へ為るを害せず」という一文である。これは、古文辞の法というものを体得すれば、必ずしも典拠のある表現を模擬しなくても、古文であり得ると言っているのである。一字一句、典拠無きは無しと評された李于鱗の古文辞の法や、それに同調する徂徠の方法には見られない、南郭独自の視点であると言つてよい。

そしてまた、南郭は信州高島藩主諏訪忠林から、「最近自分の作る詩の格調が下っているように感じるが、詩をどのような作ればよいのか分からなくなった」と相談されたことがあった。それへの返書「鷺湖侯に答ふ」（『南郭先生文集四編』卷十）において、南郭は次のように回答している。

夫れ詩は、題に臨みて意を命じ、興に就きて辞を得るは固よりなり。而して又た調を以て辞を得、辞に従ひて意を得る者有り。但だ先づ意を設けざれば則ち体も亦た立ち難く、往々佳句有りと雖も、主意貫かず、前後偏墜し、一篇を成し難し。……昔、人有り。自ら詩格の覚えず卑きに墮つるを患ふる者に、物子（徂徠のこと）、之に教ふるに調を以て

思を構<sup>かま</sup>へ、辞を得て篇を作すことを以てす。先づ盛唐諸名家の合作の句調を闇熟<sup>あんじゅく</sup>して、而して後に此の事に習ふのみ。必ずしも先に意を立てず、一唯<sup>いちみ</sup>に古人に似ることを求む。此も亦た一道なり。

諏訪忠林の質問に対する回答として、南郭は徂徠の發言を引いて、まず調と辞というものを優先して作詩することを「一道」すなわち一つの作詩法として忠林に勧めている。調や辞を重んじそれを摸擬することは、徂徠の提唱した先王の道を理解するための古文辞の要諦であった。したがって、それを忠林に勧めるのは南郭にとっては当然のことであったが、南郭がそれに「一道」という限定を付していることが注目される。つまり、南郭はそれを作詩の本道だとは必ずしも言っていないことになるからである。

それでは南郭は何を作詩の本道だと思っていたのか。右の引用文の冒頭に記されている、「夫れ詩は、題に臨みて意を命じ、興に就きて辞を得るは固よりなり」というのが、それである。徂徠のいう「調を以て辞を得、辞に従ひて意を得る」、すなわち調↓修辭↓詩意という流れの作詩法は、先王の道を知るための方法として、つまり経学に従属する作詩法としては有効であるかもしれない、その限りについて「一道」ではあるが、作詩の本道は「題に臨みて意を命じ、興に就きて辞を得る」、すなわち詩題↓詩意↓興趣↓修辭という流れにあると、南郭は認識していたことになる。

南郭は徂徠の提唱する経学の方法としての古文辞学を継承し、李于鱗・徂徠流の擬古の詩論にも従った。しかし、詩人としての南郭は、一般論としては、作詩の出発点はまず題意や興趣というレベルにあって、調や修辭はその次のレベルの問題だと考えていたことになる。ここには、徂徠流の経学者としての南郭と、詩人としての南郭との分裂の相が露呈していると云ってよい。別の言い方をすれば、詩人南郭の詩についての認識は、徂徠の経学的な古文辞の詩論の範囲に収まっているわけではなかったということである。

南郭が作詩の出発点として、まず題意や興趣を考えていたということは、徂徠が詩論の課題としては放置した、詩において「世態」の差異や「人情」の個性をどう処理するかという問題を、南郭自身は詩人として放置することができなかった

ことを表している。この点について興味深い材料を提示するのは、南郭の「島帰徳に与ふ」(『南郭先生文集初編』卷十)という文章である。

島帰徳とは、徂徠の門人でもあった幕府奥坊主の成島錦江(道筑)である。ある時、成島帰徳が杜甫の七言律詩の連作「秋興八首」に擬えた「秋興八首」の詩を作り、それを南郭に寄せたことがあった。南郭はその帰徳の「秋興八首」に和韻して酬いた。南郭の和韻詩は「秋日の作八首、島帰徳に和す」と題して『南郭先生文集初編』卷四に収められている。この時、南郭は和韻詩の詩題に「秋興」の文字を用いることなく、「秋日の作」に代えたのである。なぜそのようなことをしたのか。その理由を弁じた文章が、「島帰徳に与ふ」である。

「秋興八首」は杜甫五十五歳の夔州時代(夔<sup>きしゅう</sup>)に作られた絶唱として名高いが、南郭も、「秋興一たび出でて、千古の詭異、以て尙ふることなし。孰<sup>いづ</sup>れか人をして感慨興起せしめざる者ぞ」と絶賛した。杜甫の「秋興八首」はその後、「遂に後世をして争ひて優孟(物真似の意)を為さしむ。紛紛たるに堪へず。乃ち空同(明の前七子の一人李夢陽の号)が輩一二家、一世に高視する者よりして、亦た皆な刻意模擬して、儼然として似ざるにあらず。」と、多くの模擬の作品を生んだ。それら模擬の作品は似ていないというわけではないが、すべて原詩の迫力に圧倒されて、その詩人の平生の力さえ發揮しきれないものになってしまっている、と南郭は批判したのである。

なぜ「刻意模擬」によつては、原詩に迫るような作ができないのであろうかと自問する南郭は、次のように言う。

且つ夫れ少陵(杜甫の号)の時の如き、亦た惟れかくの若き秦中・夔府有り、かくの若き巫峡有り、かくの若き白帝有り、かくの若き昆明・蓬来・花萼・御宿諸宮の壮観有り、かくの若き文物・山川有り、而して今一も此に有りや。かくの若き明皇の奢侈・富麗・仙術・辺事有り、かくの若き杜甫の朝班及び飄零の感慨有り、而して今一も此に有りや。つまり、杜甫が「秋興八首」を作詩した時に詩の材料になった「文物」も「山川」も「感慨」も、何一つとして「模擬」の詩が作られた時には、その作者には無かったものである。そして、「詩は蓋し事に即き興に感ず」るものである以上、「縦

ひ少陵の復た起くること有りとも、恐らくは未だ是の若く悲壮なるべからざるのみ。況んや吾が儕をや。仮に杜甫本人が別の時代、別の土地に生まれ変わったとしても、その「文物」「山川」「感慨」がその時には存在しなければ、「秋興八首」の「悲壮」感を再現することはできないであろう。ましてや、江戸時代の日本に生きる我々が力を極めて模擬しても、それを再現することなどできるはずがない、と南郭は言うのである。杜甫にあつて、模擬者にはない「文物」「山川」「感慨」は、詩に題意や興味をもたらす「世態」や「人情」という言葉に置き換えることができる。詩の出发点となり基本となる、そうしたものの時代性や個性の問題を、詩人南郭は無視できなかったのである。

南郭のこうした認識は、明らかに徂徠の古文辞の詩法とは矛盾している。そのことは、南郭と徂徠の擬古の詩の実作を比較すれば、一目瞭然に理解されるであろう。現実感の稀薄な徂徠の作に比べ、南郭の作は同じ擬古の詩とはいえ、作品の中に南郭の現実が表現されている。徂徠は「屈景山に答ふ（第一書）」（『徂徠集』巻二十七）において、「蓋し古文辞の学は、豈に徒だ読むのみならんや。亦た必ず諸をその手指より出さんことを求む。能く諸をその手指より出し、而して古書猶ほ吾が口より出づるがごとし。それ然るのち直ちに古人と一堂上に相揖して、紹介を用ひず」と述べていた。徂徠にとって、古文辞を模擬して作詩するということは、「直ちに古人と一堂上に相揖」することであつて、古文辞の模擬によって、杜甫など盛唐の詩人の表現した「高華雄渾、古雅悲壯」（『徂徠集』巻二十六「江若水に与ふ（第八書）」）を再現することは、原理的には決して不可能なことではなかったはずである。しかし、詩人南郭にとっては、それはあまりに原理的な裁断であり、作詩という行為の機微を解しない論理であるように思われたのではないだろうか。

そして、南郭は右の引用の後に、次のように記している。

擬傲の作は、実にその人を奪ひて僅かに為すべし。然らずんば、少しく避けんのみ。即ち拙なるも亦た僕の拙なり。豈に虎を画きて成らざるに愈らざらんや。

模擬によって詩作しても、その作者その人を完全に自分のものにするのができないのならば、たとい下手であつても、



下手な自分の詩を作る方が良いと言うのである。この物言いは古文辞派の模擬剽窃を批判した、性霊派の現実主義的な個性重視の詩論に限りなく近い。例えば、山本北山が古文辞派批判の書として出版した『作詩志穀』における、「人ノ詩ヲ剽襲シテ、巧ナランヨリハ、吾詩ヲ吐出<sup>ハキ</sup>して、拙キガ優<sup>マサ</sup>レルト心得ベシ」という断言と、殆ど径庭がないと言って良いほどである。

とは言え、南郭自身が意識的には、古文辞を作詩の規範とする擬古・復古の詩人であろうとしたことは明らかである。しかし、その一方で李于鱗・徂徠流の古文辞の詩論に収まりきれない部分が南郭にあったことも、以上見てきたように否定できない事実なのである。そのような詩人南郭にとつての課題とは、徂徠が放置した、詩における「世態」「人情」の時代性や個別性の問題を、いかに擬古・復古の詩論に組み込むかということではなかった。その点では、徂徠の詩論や、春台の詩論の検討の末尾において提示した「擬議変化」ということが、やはり南郭においても問題にされて然るべきであった。

たしかに南郭の文章の中にも、この「擬議変化」という言葉は登場する。徂徠が明の古文辞派の詩人の絶句を選んで注解した『絶句解』に寄せた、南郭の序文「五七絶句解序」（『南郭先生文集二編』巻七にも所収）の、「徂来先生の詩を為<sup>つく</sup>るや、李王に夢寐すること年有り。その業を纂脩して以て之が則を立て、その由を擬議して以て之が化を視る」というのがそれである。しかし、徂徠の文集や春台の文集に比べても、南郭の文集には詩論的な発言は少なく、あってもそれは多く徂徠の論を祖述するレベルに止まっている。南郭は才能豊かな詩人ではあったが、詩の問題を論理的に分析する詩論家ではなかった。結局、以上のような問題意識を芽生えさせていた南郭もまた、擬古の詩において「擬議変化」はいかに可能かという問題と意識的に取り組むことはなかった。

後に古文辞派の模擬格調の詩を江戸詩壇から駆逐し、現実主義的な性霊の詩へと詩風を転回させるきっかけとなった詩論書『作詩志穀』において、山本北山は「擬議変化」について、次のように述べている。

「擬議シテ以テ其変化ヲ成」ノ語、是レ于鱗ガ依テ、剽竊ノ誹リヲ禦グ所ナリ。然レドモ、古ノ聖人コノ語ヲ以テ、易ニ言フ、未ダ曾テ詩ニ言コトヲ聞カズ。……且ツ擬議以テ変化ヲ成スト云語アリ。擬議以テ陳腐ヲ成スト云コトナシ。試ニ于鱗ガ詩ヲ觀ヨ。擬議ハ之レアラン。変化ニ於テハ絶テナシ。筆ヲ下セバ、中原・万里・天地・乾坤・陽春・白雪・風塵・白雲ノ類、幾<sup>ホト</sup>ンド重復疊出ニ堪ズ。最モ厭ヒ醜<sup>ミナク</sup>ムベシ。

「擬議変化」というのは、李于鱗が「剽竊」という非難を防ぐために『易』の表現を援用してこじつけた言葉であつて、古文辞の模擬の詩法に「陳腐」はあつても、「変化」などないというのが、北山の古文辞派攻撃の主張であつた。しかし、見てきたように徂徠一門においても、「擬議変化」を問題化しようとする芽生えは存在したのである。にもかかわらず、結局のところ、その古文辞派の内部に、こうした北山の批判への反論となりうるような、「擬議変化」をめぐる説得力のある詩論の展開は、ついに現れることはなかつたのである。